

الايدولوجيَّة الديمقراطية

جورج طومسون

1 - عدالة اجتماعية

توفي سولون في العام 560 ق. م. وتوفي أناكساندر بعد وقت قصير من سقوط سروياس (546 ق. م)، وبذلك كانا متعاصرين. بعد تخليه عن منصبه، ترك سولون موطنه وجال في بلدان كثيرة، منها أيونيا وليديا، حيث من المحتمل ان يكون قد التقى بأناكساندر وربما أيضاً بأستاذ هذا الأخير طاليس. إلا أننا نسارع للإشارة انه لا علاقة مباشرة بين آثاره وآثارها. فالواضح في كلتا الحالتين، ان آثار كل منهما تعكس، كما سنرى، ان نظرة الواحد منهم الى الكون لشديدة الارتباط بموقعه الطبقي وهؤلاء الرجال الثلاثة ينتمون إلى الأسر الارستقراطية التي يعود إرثها حتى الى العصر البرونزي. ولقد اشتغل ثلاثتهم بالتجارة، وبذلك تحولوا إلى أرستقراطية تجارية، إذا صحت التسمية، ارستقراطية كانت في الموقع الوسط بين أوليغارشية الأسياد المسيطرة من جهة وبين عامة الشعب من جهة أخرى.

لقد ساد الاعتقاد، مع ما في ذلك من خطأ في التفكير، بوحدة الطبيعة والمجتمع، إن إنجاز كل من طاليس وأناكساندر يكمن في فصلهما الطبيعة عن المجتمع واعتبار الطبيعة حقيقة موجودة مستقلة عن البشر. وبالمقابل، يمكن اعتبار إنجاز سولون الهام في فصله المجتمع عن الطبيعة واعتباره تنظيمًا قيميًا، يقوم على واجبات تपाल كافة الناس. وبعبارة واحدة، لقد جعل أناكساندر للطبيعة حضورها، وجعل سولون للمجتمع حضوره. كيف تم ذلك؟ إن أفضل إجابة تكمن في تأمل التطور الذي نقف عليه من تبعنا القضائي لحالات القتل.

لا نجد في المجتمعات البدائية أي تمييز بين القتل عمداً وبين القتل غير المتعمد: بعبارة أخرى، لقد ساد الاعتقاد ان الحادث يكمن موضوعياً في طبيعة العمل بالذات، لا في الوضع النفسي للفاعل. كذلك كان التمييز

واضحاً بين حالة قتل يتعرض لها أحد أفراد القبيلة وبين حادث مماثل يتعرض له فرد من قبيلة أخرى. هذا التمييز يعكس بين حالتي القتل المشار اليهما، حالة العصبية (التضامن) التي تشد أبناء القبيلة الواحدة إلى بعضهم بعضاً، كما يعكس أيضاً العداء المستحكم بين مختلف القبائل. في الحالة الثانية (مقتل فرد من قبيلة أخرى) كان يعتبر الحادث موضوعياً بمثابة خسارة فريق قادر على العطاء، وكان الحادث يُسوَّى بتقديم تعويض أو بدفع الخسارة الحاصلة. في الحالة الأولى (مقتل فرد من نفس القبيلة - على يد فرد منها) كان يعامل الفاعل كما لو كان قد أصيب بمرض معدٍ، أي أنه كان يبعد عن القبيلة. لأن القاتل في اعتقادهم سيعدي كل الافراد الذين لهم علاقة به، كما انه سيعيق مجرى الحياة الطبيعي، وبعبارة أخرى، إن جريمة قتل افترضها باللبوس انما تصيب اليونان بكاملها بالجفاف⁽¹⁾، وقد جرَّ قتل أوديب لوالده البلاد الى الوباء، كما ارتبط قتل الكاميون لوالدته بفساد المحاصيل⁽²⁾. وفي أورستيا آخيل نجد تهديداً للسكان باللعنة لكل الذين عرضوا على الضحايا دولة حرة، يضاف إلى ذلك التهديد بإفناء ثمر الأرض وبعقم النساء⁽³⁾.

بالانتقال من القبيلة إلى الدولة نجد تحولاً لهذه الممارسات ولهذه التصورات الاعتقادية، بحيث تخضع المتابعة القضائية لحادثة القتل لإشراف فئة الكهنة الأرستقراطية. لقد بلغ مفهوم التدنيس دلالة تعدى القبيلة، ليطل الآن كامل الجماعة، وفي الوقت ذاته تمّ تضيق المجال بوجه عمليات التطهير وترك الخيار فيها لرجال الكهنوت كي يمنحوا أحكام العفو. وما ثم يمكن تشبيهه كما لو كان خطاباً من الطبقة المسيطرة لعامة الشعب «إننا جميعاً أبناء دم واحد، وأبناء وطن واحد، لذلك يعتبر حادث القتل موجهاً ضد الجماعة بكاملها، وعلى السلطات المسؤولة ان تتفاعل معه من هذا المنطلق».

هكذا كانت الحال حين تولى سولون وضع شكل للدستور. وبواسطة التشريع أصبح لأي مواطن الحق بطلب اجراءات قانونية ضد أية ممارسة غير محقة تطال مواطنيه، حتى لو كان المشتكي غير معني بشكل شخصي. فيما بعد اصبح لكل مواطن الحق، في الاجتماعات العامة، والاعتراض على ما يقرره موظفو الدولة. وتلخص رغبة سولون بتحقيق ما يلي: أن يتمكن كل فرد، سواء كان معنياً ام لا، من المشاركة بفرض العقوبات لسبب الشر⁽⁴⁾، كما يهدف من خلال ذلك لخلق جاعة تشارك في الحب والبغضاء⁽⁵⁾. من خلال هذه الاجراءات التشريعية، ومن خلال الروح التي انطلقت منها، جرى فيما بعد استشراف المعالم الأساسية في الديمقراطية. فبذلك لا يبدو للسراء والضراء أسباب طبيعية، أو ما بعد طبيعية، بل أسباب اجتماعية وحسب:

«إن انعدام القانون هو سبب كل الشقاء في الدولة، والعدالة هي التي تجعل كل شيء منظماً وكاملاً، وهي التي تضع القيود لمسبي الشر. إنها تسوّي الأباطيل، وتمنع الوصول لنتائج سيئة، تكسر غطرسة الكبرياء، كما انها تبيس ازدهار الفساد⁽⁶⁾».

«ازدهار الفساد» ذلك هو المحصول الذي سيجنى حين تفنى ثمار الارض من قبل إلهة الثأر. هذا هو التصوّر السائد. إن ما يريد سولون التوصل إليه، هو أن تتمكن الجماعة، بفضل عملها المشترك، من اخضاع كافة

أعضائها لنظام من المراقبة من الداخل، ومن تأمين الراحة لهم. وهو، حين يزعم التوصل لمثل هذا الوضع، لا يستبعد بالطبع تأثير الآلهة، بل يعتقد أن هذه هي إرادتها بالذات، وعليها أن تقضي على أيام الشؤم التي تحل بالمدينة، والمسؤولية في كل ذلك إنما يجب البحث عنها عند المواطنين.

إن مدينتنا، تبعاً لإرادة زفس أو لإرادة الآلهة المباركين والخالدين لن تتعرض ابداً للفناء. ثم إن لدينا بالفعل في ابنة زفس، اثينا، حامية كبيرة لنا، فهي تطل علينا من أعلى، وهي التي تبسط يدها فوقنا لتحميننا. ومع ذلك يريد المواطنون بسبب سوء تصورهم وتكالبهم على المال إيذاء المدينة الكبيرة، والإستسلام لغرور حكام الشعب ولإرادتهم السيئة. وهذا ما يسبب الألم الكبير⁽⁷⁾.

لماذا كان المواطنون على هذه الدرجة من عدم التبصر؟ ولماذا يتصرفون عكس مصالحهم؟ في الوقت الذي يطرح فيه سولون مثل هذه الاسئلة، والتي كان الدافع إليها فشل مساعيه في وضع حد للصراع بين المواطنين من خلال الإصلاحات، إنما يكشف ومن منطلق طبقته تناقضات الديموقراطية القديمة. صحيح إنه وضع حداً لعدم وجود تشريع معين ولكنه مضطر للاعتراف بأن «الثروة ليست مقياساً». لقد ساوى بين الجميع أمام القانون، ولكنه لم يدخل المساواة في الملكية أو في الثروة. بل على العكس من ذلك: لقد قاوم بشدة مطالبة الفلاحين بتقسيم جديد للأراضي. أجل، فبربطه حق تولي بعض المناصب العامة بنسبة ما يملك الفرد، أعطى سولون الأغنياء الفرصة الأوفر للمشاركة في الحياة السياسية، وهذا ما ينسجم مع الدافع الذي جرت به نزواته:

«ثمة اشخاص عديدون سيئون ولكنهم اغنياء. وثمة أشخاص عديدون صالحون فقراء؛ ومع ذلك

فنحن لا نريد مبادلة غنى أولئك بالعدالة. إذ لا مجال للشك بالعدالة، فيما ينتقل المال على الدوام من يد إنسان إلى يد آخر⁽⁸⁾.

فبعد أن وضع حداً لحالات الثأر السائدة في المجتمعات القبلية، وللعنة الأبدية المتمثلة بكوارث الطبيعة التي لا نهاية لها، إهتزت بنية المجتمع مجدداً بقوة جديدة - إنها قوة انتقال الثروة - وقد تسببت هذه القوة بمعارك جديدة، معارك بين الفقر والغنى. لقد ساد الأغنياء على الفقراء، وبنزوعهم المستمر الى مزيد من المال إنما كانوا يسعون الى الفقر، إذ ثار الفقراء على ذلك وراحوا يسرقون الأغنياء، ولكن النتيجة كانت واحدة، وهي أنهم تعرضوا لنفس المصير. وبذلك أصبحوا يخضعون جميعاً لنفس العقاب العادل، ويدفعون نفس الفدية جزاء عدم عدالتهم وتبعاً لتقلبات الزمان»، تماماً كما في تصور اناكسياندر للكون.

وبصفته زغياً للطبقة الوسطى، جعل سولون نفسه وسيطاً بين الفلاحين والسادة الملاكين، فأعطى الأول مزيداً من القوة، أو هكذا ارتأى، في الوقت الذي حذر فيه الآخرين دون أن يعطي السيادة لفريق أو لآخر. وحين اتضح له عقم دوره كوسيط، حاول الهرب مستعملاً عبارات من مثل: أن الثروة الحقيقية ليست الثروة المادية أو العينية بل أن للثروة طبيعة ذهنية وذاتية:

«إن من يملك الفضة والذهب وحقول القمح والخياد والبغال هو غني، كذلك يعتبر غنياً كل من

يشعر بالارتياح في معدته، في جنباته بل في أرجله أيضاً⁽⁹⁾.

هذا الكلام الذي لا معنى له، يتفوه به من شقّ طريق الديمقراطية الأثينية، إنما يعكس في الوقت ذاته تهافت هذه الديمقراطية، فلو كانت هذه المزاعم صحيحة لحقّ لنا الإستنتاج أن الحيوان ربما كان في ذلك أفضل حالاً من الإنسان؛ أجل ان الامر بالغ السوء، فالحيوان لا يتعرض للألم الناتج عن السعي لإشباع الغرور لديه. وقد توصل أحد الشعراء بعد ثلاثة قرون إلى نفس النتائج، وذلك حين صار الصراع بين الفقراء والأغنياء أقوى من أي وقت مضى:

آه ما أحسن حظك، وما أسعدك أيها الحيوان،

فهو لا يحسن التفكير في الأشياء

ولا حاجة له أيضاً لإقامة البراهين،

كما انه لا يستطيع أحد أن يلزمه بقبول الشرّ.

يعيش الواحد منهم متساوياً أمام القانون،

كما لو كان ذلك جزءاً من طبيعته.

أما حياة الإنسان فليس لها قيمة الحياة،

لقد صار أسير الوهم: إنه يخلق لنفسه قانوناً⁽¹⁰⁾.

Molra und Metron - 2

لقد تتبعنا في الجزء الأول من هذه الأبحاث تطور نظام الحصص (Molra) رجوعاً حتى المشاعية الأولى، حيث يحصل كل عضو في المجتمع على حصته من إنتاج العمل الذي يتحقق بشكل جماعي. في الأسطورة يظهر أصحاب الحصص كممثلين لجذات القبيلة التي تعتمد نظام الأمومة، والراجع أن وجودهن كان من أجل الإبقاء على هذه المساواة القانونية، وبالمقابل إن أصول أفراد آلهة الثأر لا تعود بالواقع إلا لنفس الأصول، ولكنهم يمثلون الوجه السلبي، ذلك ان مجال تأثيرهم قد اقتصر على معاقبة من يتجسد فيهم نظام الحصص. كذلك سبق ان بيّنا العلاقات التي سادت هذه التشكيلات أثناء رحلة الانتقال من مجتمع قبلي إلى دولة زفس، وكيف خضع هؤلاء لآلهة هذه الدولة، بمن فيهم أيضاً ما يعرف بالآلهة ديكي (Dike)^(**)، وهذا ما يسمح لنا الآن أن نوضح مدلول هذه الكلمة.

إن تطور هذه الكلمة من الناحية الشكلية يوقفنا على المعاني التالية، فهي تعني بالتسلسل 1 - الطريق. 2 - الاستعمال = الاستخدام. 3 - العقاب. 4 - الحكم. 5 - ربة العدالة، وأخيراً وسادساً العدالة بشكلها المجرد؛ أي مفهوم العدالة. والمفهومين الأخيرين يظهران لأول مرة في أشعار كل من هزيرود وسولون. إن مهمة الإلهة ديكي كما تتمثل في أشعار سولون هي النيابة عن ارينيس Erinyes ربة الثأر (كما أشرنا اعلاه). يقول سولون:

« إن الإنسان خاضع للتجربة، وقادر على تحصيل الثروة بأساليب غير صحيحة. فالناس يسرقون وينهبون بعضهم بعضاً، ولا يوفرون الأملاك المقدسة أو الأملاك العامة، وهم جميعاً دون استثناء تحت سيطرة، الآلهة ديكي النبيلة، التي تحيط علماً وبكل صمت بما جرى وبما يجري، والتي تتدخل في الوقت المناسب لتقوم بالثأر الذي لا يقبل الخطأ. وأخيراً تصاب المدينة بشرّ مستطير وتنتهي بالخضوع للعبودية كلياً. وهي التي تذكي الحرب الخامدة بين الأخوة بحيث يقضي العديد منهم وهم في ريعان الشباب⁽¹¹⁾. على هذا النحو تتدخل هذه الإلهة بحياة الناس لتعاقب صانع الشر، إلا أن تدخلها يصيب الوجود بأكمله ويؤدي لخسارة الحياة، أي أنها تؤثر تماماً كما تؤثر الآلهة ارينيس، ولكن مع هذا الفارق الوحيد: إن الأمراض التي تسببها ليست جسدية، بل هي ذات طبيعة اجتماعية؛ فهي لا تسبب طاعوناً جارفاً أو مجاعة بل الظلم والفتن والحروب الأهلية.

هكذا نستطيع القول إن الآلهة ديكي هي التي تسهر على هذا النظام الجديد كما كانت الآلهة ارينيس تسهر على النظام القديم، وكما أن هذه الأخيرة هي التي تعاقب من يمسّ نظام الحصص، فإن ديكي هي التي تنتقم من الـ « ماترون » (Metron) فما هو هذا الأخير؟

تحت سيطرة النبلاء ملاك الاراضي، كان الفلاحون مجبرون على تأدية قسم من المحاصيل إلى أصحاب الأرض. ففي أشعار هوميروس وأغانيه نجد لهذه الكلمة « ماترون » دلالة عينية، فهي تشير الى وحدة قياس، إلى كمية محدودة من الحبوب، من الزيت، من الخمر أو ما شابه ذلك. أما في أشعار هزبود فإن لهذه الكلمة دلالة أخلاقية - فهي تعني « المقياس الصحيح » أو « التزام الحد »⁽¹²⁾. إن علاقات الإنتاج الجديدة قد وجدت انعكاساً لها في المعايير الأخلاقية، وبدورها برّرت هذه المعايير تلك العلاقات الانتاجية المستجدة. بذلك صور الماترون نظام الموارد بصورة جديدة، مع تعديل بالدلالة في الاتجاه السلي للمفهوم. إن للعبارة المنحوتة فوق معبد دلفي « إعرف نفسك بنفسك » دلالة مماثلة: على الإنسان أن يكون واعياً لتصوره وأن لا يطمح ليصبح إلهاً، وإلا تعرض لعقاب إلهي. يضاف الى هذا التفسير ويرتبط به عدم جدوى تعليق الآمال الكبيرة أو طرح الأمنيات النبيلة والطموحة. في حين يشير مفهوم الموارد إلى المساواة في « الحصص » التي في حق كل فرد منذ ولادته، ويشير مفهوم الماترون ان لكل فرد حداً أو مقياساً لا يمكن تجاوزه. هذا هو فحوى التفسير الأرستقراطي لهذا المفهوم. أما سولون فقد حاول تفسيره بشكل جديد، وذلك من أجل إبراز الزاوية الإيجابية فيه. لقد أخذ على عاتقه كما رأينا، ومن خلال اصلاحاته إعطاء « الشعب مزيداً من القوة، وبقدر الحاجة إليها »، وان يمنع السادة من دفع الشعب نحو الهاوية، لقد كان على قناعة تامة انه باستعماله لهذا التشريع يستطيع وضع الحرب بين المتناقضات تحت المراقبة، هذا إن لم يستطع ايقافها كلياً. « ما أصعب أن يجد الإنسان ذلك المقياس الخفي من الذكاء الذي بوسعه ان يحيط بكل شيء »، هذا ما يصرح به سولون في إحدى قطعه⁽¹³⁾. صحيح اننا لا نعرف مناسبة هذا القول ولا علاقته بالنص، ولكننا ندرك تماماً بُعد دلالاته، إن له علاقة جذرية في عملية الصراع الطبقي، ولو استطاعت

الطبقات المتصارعة فيما بينها أن تصل الى القناة التالية : ان الحرب الدائرة ستؤدي الى انهيار الفريقين معاً ، لكان في مصلحتها إيجاد حدٍ لها . إن هذه حماقة فارغة . صحيح إنه وضع حدّاً للإستبعاد السياسي ، لكنه لم يضع حدّاً للنهب الإقتصادي ، مما دفع الإستبعاد السياسي للظهور من جديد . لقد اعترف سولون أنه لا حدود للبحث عن الغنى والثروة^(١٤) . فبالرغم من تصويره الذاتي المحض لمفهوم القيمة ، فقد حملت إحدى مقطوعاته دلالة موضوعية عن الحقيقة الاقتصادية .

« إن العملية البسيطة ، عملية تبادل البضائع - الشراء من أجل البيع - هي وسيلة لغاية نهائية لا وجود لها في هذا التبادل ، إنها اقتناء بضائع لها قيمتها واشباع الحاجات . أما تبادل الأموال كرأسمال فهذا هدف بحد ذاته ، ذلك أن تقييم هذه القيمة لا وجود له إلا في هذه الحركة الدائمة التجدد . فحركة الرأسمال إذن حركة لا مقياس لها^(١٥) .

قبل أن ننتقل للبحث في تطور هذه الأفكار ، علينا أن نتوقف عند ما حدث في نفس الوقت ، عند ذلك المفهوم الجديد الذي أعطته جماهير الشعب لتصور الحصص الخاص بالمجتمعات القبلية ، فالفلاحون سكان جزر أتিকা الذين بيعوا كعبيد ، لم يكن لهم قائد كأموس ، ولكن انصهارهم مع الحرفيين قد لعب دوراً هاماً في تحقيق الثورة الديموقراطية ، وبذلك قدموا مساهمة كبيرة في تكوين الايديولوجية الديموقراطية .

3 - الاورفية

« إن أفكار الطبقة المسيطرة هي الأفكار التي تسيطر في كل حقبة »^(١٦) . وأفكار الطبقة المستعبدة هي الأفكار التي تسحقها الطبقة المسيطرة وتحرفها ، هذا باستثناء الحقب الثورية حيث تتحول افكار الطبقات المستعبدة الى أفكار سائدة . وبما أن المجتمع الطبقي يقوم على تقسيم العمل بين يدوي وفكري ، فإن أفكار المستعبدين والأقوياء جسدياً ، ولكن السلبين ذهنياً ، إنما تميل لتصبح عملية محسوسة وذاتية بدل أن تكون أفكاراً نظرية مجردة وموضوعية . كما نعلم فإن ظهور الفلسفة الطبيعية في اليونان كما في الصين فرض تطوراً فكرياً جديداً - بخاصة القدرة على التجريد والتموضع - وهذا ما لا يستطيع التوصل اليه إلا طبقة لا علاقة لها بالإنتاج ومهامه : وكما سئى لاحقاً ، فإن القطيعة بين النظرية والممارسة بلغت حدّاً بدأت فيه النظرية بالتهافت ، ذلك أنها انفصلت عن مصدرها ، عن سرورة الإنتاج .

لعلّ من معالم المرحلة الثورية ، وما له دلالة إن على الصعيد الايديولوجي أو على الصعيد السياسي ، أن يتحول قسم من ابناء الطبقة المسيطرة ، وبشكل خاص القسم الذي يشتغل بالأمر النظرية ، بعاطفته نحو الطبقة الجديدة ، الطبقة الثورية ، وأن يعلب دوراً هاماً في خلق الايديولوجية الجديدة^(١٧) . بهذه الطريقة تستعيد الطبقة المسيطرة كل الجوانب الخالقة في الأفكار القديمة لتعيد تطويرها ، هذا في الوقت الذي تحاول فيه ادانة أفكارها الخاطئة . وتتكون الايديولوجية الجديدة هذه من خلال المصدرين المشار اليهما وتشكل منها وحدة جديدة ،

وذلك بقدر ما تكتسب الطبقة الجديدة صفات موحدة. وفي معظم الحالات، ومثل هذه الأوقات لا نكتشف طبقة مستعبدة واحدة بل طبقتين - واحدة تتولى قيادة الثورة، وأخرى تهب لمساعدتها. لهذه الشروط نرى أن الأفكار القائدة ليست أفكار الطبقة التي لها اليد العليا، بل أفكار الطبقة الخليفة لها، الطبقة الغريبة منها، انها الأفكار التي تناسب منها تماماً كما تخرج الطبقة المسيطرة بفعل تطور طرق الإنتاج من الطبقة الأخرى.

لنحاول تطبيق هذه التأملات على العصر الذي نحن بصدد، هكذا سيكون بمقدورنا أن نفرق بين اتجاهات ثلاثة في الفكر الديمقراطي. الاتجاه الاول، هو ما مثله اناكسندر في ميليا، وسولون في أثينا، وهو يقوم على روايات ارسقراطية قديمة استطاع ذلك الفرع من الأرسقراطية التجارية أن يتبناه ويحوّله ويطوره. وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق. أما الاتجاه الثاني فهو الذي يمثل الآمال والروايات التي تجسدت في طبقة الفلاحين المسحوقة، وتبعاً لمجريات الأمور لا يتمثل هذا الاتجاه في اسم مشهور أو معروف، ولكننا نستطيع استخلاصه بطريقة علمية من الأشكال الاسطورية ومن الثقافة الصوفية التي عرفتها الاورفية. وهذا هو موضوع بحثنا في الصفحات اللاحقة. أما الاتجاه الثالث الذي يشكل تأليفاً بين هذين الاتجاهين فهو الاتجاه الذي مثله الفيتاغورية.

انسجاماً مع سياسته في مساعدة الشعب ضد النبلاء القدامى سمح بيزيتراتوس (Peisistratos) لأتباع ديونيزوس بممارسة معتقداتهم بشكل رسمي. وقد اتخذت هذه المعتقدات شكلاً جديداً - مع انها تعود لأصول جد قديمة، بل إن أصولها أقدم من اسم الآله الذي تنسب اليه وتحمل اسمه: إذ تعود إلى المعتقدات السحرية البدائية التي كانت معروفة في الأرياف والحقول. إنه لأمر طبيعي أن تنتشر مثل هذه المعتقدات بين جماعة الفلاحين الذين يشتغلون في الأرض لا بين الأرسقراطيين أصحاب الأرض.

لم يكن بيزيتراتوس أول من اتبع هذه السياسة. ففي بلاط باريندروس في كورنتية نجد شاعراً اسمه آريون وأصله من لسبوس يوجه إلى ديونيزوس نوعاً من الغناء الكورالي. لقد حدثنا هيرودتس عن مصر آريون⁽¹⁸⁾. فبعد أن عاش فترة طويلة في بلاط باريندروس هاجر باتجاه الغرب، وذلك بعد أن جمع مالاً كثيراً. وحين أراد العودة الى كورنتية استأجر سفينة كورنتية وبدأ من تاراس في جنوب ايطالية رحلة العودة إلى الوطن. وأثناء الرحلة وضع البحارة خطة لقتله وسرقة أمواله، وأكتشف آريون مخططهم، فتوسل إليهم بالحفاظ على حياته: صحيح انهم رفضوا ذلك، لكن وبما أنه لم يسبق لهم اطلاقاً أن سمعوا مطرباً له هذه الشهرة، عادوا وقبلوا شرطه وتركه يقفز من السفينة بعد اسماعهم أغنيته الجديدة. وبعد أن وضع عباءته التقليدية أمسك قيثارته وانشد نشيده ثم قفز الى البحر. هناك كان حدث بانتظاره فحمله سالماً إلى الأرض.

هذه ليست واقعة تاريخية بالطبع، بل خرافة. ديونيزوس أيضاً كان قد خطف بدوره من قبل قراصنة البحر⁽¹⁹⁾. وتبعاً لخرافة مماثلة نجا بعد أن قفز إلى البحر⁽²⁰⁾. وزعم الأورفية رمي به الى نهر هرْبوس بعد تقطيعه إرباً على جبل بانغيوس⁽²¹⁾. ويعتبر هذا الجبل المقابل لتناون بمثابة المعبر الى هاوس، من هذا الموقع ارتفع أورفة ليلقى زوجته أوريديك في العالم الآخر⁽²²⁾. صحيح ان لهذه الروايات خصائص أسطورية، إلا ان لها أيضاً أبعاداً

تاريخية. فكورنثية كانت فيما يظن المدينة الأولى التي أسست فيها حكومة طغيان، وفي الوقت نفسه خضعت لسبوس لحكم طاغية آخر اسمه بيتاكوس. وثمة رواية أخرى تجعل من زعيم الأورفية أثراً مقدساً حفظ جسده مغسولاً على شواطئ جزيرة لسبوس. وفي مدينة ميمنا في نفس الجزيرة، تزعم الرواية أن بعض صيادي السمك قد عثروا في شباكهم على قناع من خشب الزيتون يمثل ديونيزوس⁽²³⁾. وفي مدينة تاراس التي بدأ منها آريون رحلة العودة إلى بلاده نجد عملة قديمة تحمل صورة رجل يركب ظهر حوت⁽²⁴⁾، وتعود هذه العملة إلى زمن فيثاغورس. يستنتج من كل ذلك أن الحركة الأورفية قد بدأت في تراقية ومنها وصلت بطريق التجارة، إلى لسبوس ثم إلى كورنثية لتنتشر فيما بعد في إيطالية وصقلية. هذا ما يتفق مع ما ينسب لاورفيوس من روايات تجعل موطنه في مقدونيا وفي تراقيا⁽²⁵⁾.

استقر الأورفيون في أثينا زمن الحاكم بيزيزتراتوس الذي لبى بعض مطالب زعيمهم أونوماكريتوس الذي ينسب إليه كتاب بعنوان «التطهير». صحيح أننا لا نستطيع تقدم برهان ثابت على أن هذه الحركة قد انتقلت مباشرة من تراقيا إلى أثينا، ومع ذلك فإن بعض الشواهد تساعدنا على تقديم هذا الرأي، فيها علاقات الطاغية بيجال باجابوس، خاصة حين نكتشف في بعض قرى هذا الجبل مكاناً مخصصاً لعبادة ديونيزوس، كما نجد مكاناً آخرًا نتحدث عنه الروايات فيما يتعلق بمجيء الإله.

أما الفرضية التي تقول بأن الحركة الفلاحية هي في أصل الأورفية، فذلك ما نجد له شواهد تشبه، خاصة حين نقابل الأدب الأورفي بأشعار هزيبود. لا تدين الأورفية بشيء لهوميروس، أما علاقتها بهزيبود فوثيقة فعلاً. إنه لظرف بالغ الأهمية، فهزيبود بالذات كان من صغار الفلاحين، ولذلك توجه بشعره أساساً إلى هذه الفئة التي ينتمي إليها.

تمتلك الأورفية نظرية في نشأة الآلهة، هذه النظرية قد وصلتنا بطرق مختلفة باختلاف الأشخاص الذين نقلوا الروايات، إلا أن تشابهها مع أفكار هزيبود غير قابل للرد. في البدء كان الزمن، ثم وجدت السماء (الأثير) ثم الخلاء، من ذلك كله شكّل الزمن الجليد الفضي، ومنه انبثق فانس أو إله الحب. إن الطريقة التي وجد بها زفس تتفق مع ما جاء عند هزيبود، إلا أن هذا الإله بعد أن بلغ ذروة قوته قضى على فانس، وبذلك تساوى معه. وبزواجه من برسافون أصبح أباً لديونيزوس الذي كان طفلاً حين هاجمه جنس آخر من الآلهة (Titanen) فقطع إرباً ورمي به نحو الأسفل. إن الأدبيات الأورفية تعكس هذا الجزء من الخرافة ولكن بشكل مجازي أو تمثيلي. إذ نتحدث عن شكل من أشكال التضحية التوتامية، حيث يأكل من بمقدورهم الاطلاع على الأسرار، لحم العجل الحي، وبينما هم في العادة يمتنعون عن أكل اللحوم. وحين اكتشف زفس ما قام به هؤلاء قضى عليهم بأشعة البرق - ثم وبطريقة من الطرق لا تتفق الروايات فيها حول هذه النقطة عاد الإله المقتول مجدداً إلى الحياة. وحين أصيب التيتانيون بأشعة البرق راحوا يدخنون من دم ضحاياهم: من هذا المزيج من الدم والرماد وجد الجنس البشري. لهذا السبب نجد في الإنسان جزءاً خيراً وآخرًا شراً: إنه ثنائي الوجود من حيث نشأته⁽²⁷⁾.

وفي تصوّره لمعنى العدالة تابع الأورفيون أيضاً أفكار هزيود. فأنشاء العمل تجلس ربة العدالة ديكي في المجلس الى يمين زفس وتلفت انتباهه إلى ما يقوم به النبلاء من تجاوزات⁽²⁸⁾، وفي الكتابات الأورفية نجد أيضاً ربة العدالة في السماء الى جانب عرش زفس، من هنالك تتطلع إلى الأرض وتراقب حياة البشر⁽²⁹⁾. وأخيراً نجد ان هزيود قد جعل من الحب (فانس) قوة خلاقية تتحدى الأفكار الأرستقراطية. بالنسبة للنبلاء تعتبر إلهة الحب أمراً خطراً لما تحمل في جوانبها من أمانٍ مخلصه ومن عدم الرضى. أما بالنسبة للأورفية فكانت خليفة بالتكريم لما تقوم به من إعادة توحيد ما يؤثر في التفرقة وفي المساعدة على إعادة ما سبق وضاع. وفي فلسفة انبادوقليس التي تتشابه في جوانب عديدة منها مع الأورفية، نجد الحب مديراً للعالم، ونجد ان الخلاف أو الشقاق هو ما يؤثر فيه، وإن العالم يكون على أحسن ما يرام حين يقضي الحب على الفُرقة. إن أفكار الشعب غالباً ما تنزع نحو التوحيد.

تستند النقاط الأساسية في الأورفية إلى نظريات صوفية تعود في أصولها للمعتقدات السحرية الريفية القديمة وإلى المعلومات التي تنسب للذين لهم اطلاع على أمور الغيب. وقد اتبعت الطريقة الأورفية طريقة خاصة في تعليم المريدين تماماً كما هو الحال في المسيحية أو في التعاليم الدينية والصوفية الأخرى، وذلك بتحويل الطريقة البدائية التي تعتمد على توجيه إرادة المريدين الشباب بالممارسة نحو الحياة الحقيقية، والأورفية بدورها سعت لتهيئة الناشئة لا من أجل هذا العالم بل من أجل العالم الآخر، ولا من أجل الحياة بل من أجل الموت. هكذا يتحول المسحوقون، بعد أن ملأ اليأس قلوبهم، عن العالم الفعلي لتحصيل عالم المستقبل، لكنه عالم من صنع الوهم. إن السلاح الايديولوجي الذي تملكه مثل هذه الحركات الصوفية في صراعها الطبقي هو سلاح ذو مظهرين مختلفين. فبصفتها تعبيراً عن الشفاء الفعلي وبصفتها أيضاً الرد على هذا الشقاء، تستطيع مثل هذه الحركات الصوفية، إن توفر لها قيادة ثورية، أن تتحول إلى حركة سياسية واعية لدورها في الصراع الطبقي. أما إذا تعذر وجود هذه القيادة، فإن باستطاعة الطبقة المسيطرة أن تحول أنثذ الأنظار عن الشقاء الموجود فعلياً، وعن الصراع الدائر الذين تدين في وجودها له. في القرن السادس قبل الميلاد بدأت أولى مظاهر الأورفية بالظهور في أتيكا، وهي مظاهر تتميز عن النزعات السرية الإلوزتسية (نسبة لمدينة Eleupis)، وذلك باستنادها إلى مصدر شعبي وإلى غياب مراقبة الدولة لها. وعلى مرّ العصور، فقدت الأورفية صورتها الإيجابية وتحولت إلى واحدة من التنظيمات الصوفية المتعددة التي تنسب إلى الحركات السرية المتعددة المنتشرة في المدن اليونانية والتي كانت على صراع فيما بينها، حول أيها الاقدر على تقديم نصائح وارشادات تساعد على شفاء النفس وتهيئة العالم الآخر.

تعتبر الحياة في العقيدة الأورفية كفارة يدفعها الإنسان تكفيراً عن الخطيئة التي ارتكبتها التيتانيون: فالجزء الخالد في الانسان قد انضم الى جزئه الفاني: إن النفس اسيرة الجسد. والجسد هو قبر للنفس⁽³⁰⁾. إننا جميعاً أسرى الآلهة الذين باستطاعتهم وبمشيئتهم اخراجنا من سجن الحياة⁽³¹⁾. والحياة كلها ليست سوى التمهيد للموت، بالموت فقط تأمل النفس بالخروج من سجنها والتخلص من الشقاء الذي أوجدتها فيه الحياة الجسدية.

فالحياة موت والموت حياة⁽³²⁾. بعد الموت تمثل النفس أمام كرسي العدل. فإذا ظهر ان وجودها في الجسد قد أدى لفسادها، وأن لا أمل لها بالخلاص، أرسلت الى باطن الأرض لتودع في سجن تارتاروس ولتعرض هنالك للعذاب الأبدي. أما إذا كانت قابلة للشفاء فإنها تظهر وترسل ثانية إلى الأرض لتعيد هنا دورة التكفير عن ذاتها. فإذا استطاعت أن تكمل دورة الحياة لثلاث مرات ودون أن تتعرض لأوساخ الجسد، تصبح طليقة إلى الأبد وترسل إلى حيث يتجمع المباركون في السماء⁽³³⁾.

تلك هي العقيدة كما نصادفها في مؤلفات أفلاطون. وبالطبع، لقد مرّ وقت طويل حتى اتخذت شكلها الكامل هذا، ففي القرن السادس قبل الميلاد لم تكن صورتها هذه قد تبلورت بعد، ولكنها ظاهرة تتكرر دوماً، إذ نجد الانسان بالنسبة للإله كالروح بالنسبة للجسد وكالعبد بالنسبة لسيده⁽³⁴⁾. وهذه الثنائية تشكل شيئاً جديداً في الفكر اليوناني، إذ لا نجد في الفلسفة التي ظهرت في ميليا ولا في الاناشيد التي تركها هوميروس، أفكاراً تجعل من النفس شيئاً مميزاً عن الجسد، كما لو كان في الانسان جزء طاهر وآخر فاسد، أو إن فيه جزء إلهي وآخر فان. لقد سبقت الإشارة إلى الأصل الاجتماعي لمثل هذه التصورات، ولكننا سننتقل الآن، وبما نملك من روايات رمزية تساعد على فهم تفاصيل هذه العرض إلى تحديد هذه المسألة: مسألة الثنائية.

4 - أصل الثنائية

في هذه المرحلة التي شهدت نهاية المجتمع القبلي ظهر مفهوم «الضرورة» (Ananke). وللمعنى العيني الذي تتضمنه هذه العبارة أكثر من دلالة. إذ قد تعني «الإلزام» أو «الحاجة»، وقد ظهرت هذه العبارة لأول مرة في أعمال كل من بامينوس وهراقليطوس اللذين تأثرت فلسفتها بالفلسفة الأورفية. لقد ربط هيراقليطوس بين «الحاجة» وبين العبارات الأخرى التي صادفتنا إلى الآن «كالخصص» و«العدالة». كذلك جعل بامينوس لهذه العبارات مميزات متماثلة⁽³⁵⁾. وبعد قرن من ذلك حلت الضرورة بالمعاني المشار إليها مكان مفهوم الخصّة. وهذا ما برز في جمهورية أفلاطون⁽³⁶⁾.

يظهر مفهوم الضرورة منذ وقت بعيد في الكتابات اليونانية، وذلك منذ زمن هوميروس، وإلى جانبه يظهر مفهوم «العبودية» الذي يقترن به اقتراناً شديداً. فقد استعمل المفهوم الأول غالباً في وصف الثاني، للإشارة إلى حالة العبودية ولما يتعرض له العبيد من ألم ومن عمل مضن⁽³⁷⁾. إن منظر العبيد وقد قيدوا بسلاسل وهم يقومون بأعمال النقل، أو منظر السوط في يد المراقب وهو ينزل على أبدانهم قد ساعدا في تكوين تلك الصورة التي تقرر بقطيع من الثيران والعجول. من هنا كانت كلمة «نير» الوصف المجازي المستعمل للإشارة إلى العبودية وإلى الضرورة والحاجة⁽³⁸⁾. في لوحة تمثل العالم الآخر لدى الأورفية، نرى الخطأة الذين حكم عليهم يجرّون الصخور باتجاه قمة الجبل والوسط في يد من يمثل رمزياً مفهوم الحاجة أو الضرورة⁽³⁹⁾. إن رمز الحاجة يمثل المبدأ الذي يعني ان لا حق لأعضاء المجتمع الذين يقع عليهم عبء العمل، بأيّ مقابل باستثناء ما يساعدهم

على إقامة أود عيالهم والاستمرار على قيد الحياة.
من بين العبارات التي ترد في الأدبيات الأورفية، ننقل الجملة التالية، وهي ما يجب أن يتفوّه به الإنسان،
تبعاً لتلك التعاليم، في العالم الآخر :
« لقد هربت من عجلة الألم ومن عناء المشقة . وبخطى سريعة وصلت إلى الإكليل (أو حزت على
الإكليل) وبذلك أعتبر متبصراً »⁽⁴⁰⁾.

تشير الفقرة الثانية من النص السابق الى التعاليم البدائية التي تعتبر الحياة اختباراً أو سابقاً . ولكننا سنحاول هنا
الانشغال بالفقرة الأولى . إننا نرى في عجلة الولادة وعجلة القدر وعجلة الحاجة بالتتابع تلك الصورة التي نعرفها
عن اللف الدوراني التوتامي بين موت وحياة . إلا أن هذه الصورة دلالة جديدة خاصة في هذا الوقت الذي نوليهِ
الاهتمام في دراستنا . لقد كانت العجلة تلك الآلة التي تستعمل في عقاب العبيد وفي نههم، إنها العجلة التي رُبطت
بأيديهم وأرجلهم⁽⁴¹⁾ . لذلك فإن لعبارة « لقد هربت من العجلة » دلالة قد تعني هروب المتألم إلى الموت خلاصاً
من عذابه .

لنبقى هذه التفسيرات نصب أعيننا ، ولنحاول أن نكون لأنفسنا صورة عن شروط وظروف العمل التي كانت
سائدة في مناجم الفضة في لوريون . فقد وصف فرازر المناجم الموجودة هناك كما يلي :

هذه هي تلال لوريون . فهي تمتد بطول 18 كلم شمالاً وجنوباً وبعرض 8 كلم شرقاً وغرباً . وفي أماكن
متفرقة نجد حفراً وآباراً متعددة، وفي كل مكان نجد رواسب الفضة المذابة وبقايا هذه الأعمال . بل
بالإمكان عدّ أكثر من 2000 حفرة، بعضها يمتد عمودياً ليلبغ مدى يتراوح بين 20 و 120 م . وعلى
جوانب جدران تلك الحفر نجد بعض الثقوب التي كانت تثبت فيها على ما يرجح مشاعل على الاضاء .
بعض الحفر الأخرى أفقي، وقد بنيت فوقها الأدراج . يبلغ محيط هذه الحفر حوالي المترين تقريباً، وعلى
عمق 24 الى 26 م يبدأ المنجم . لقد تم رفع سقف المنجم على عواميد . كما تم سقفه بصخور تم تكسيها .
وبما أن هذه الصخور كانت تحوي بعض المعدن الخام، لجأ بعض مستثمري المنجم لتحطيم هذه السقوف
وذلك بقصد الربح . وقد اعتبر ذلك مخالفاً للقيم، بل لقد حكم بالإعدام على أحد الذين اغتنوا بهذا
الشكل غير المشروع . وفي بعض جوانب الحفر والمناجم نجد أركاناً وضعت فيها مصابيح . وقد عثر على
بعض هذه المصابيح وهي محفوظة الآن في متحف صغير في مدينة ارغستريا أو لوفريون، كما تعرف الآن
هذه المدينة العالية الصغيرة . لقد سبقت الإشارة، ومنذ العصور القديمة، إلى الأجواء السيئة التي سادت في
تلك المناجم، لذلك تم إقامة بعض الحفر من أجل إيصال الهواء، وقد يبلغ عمق بعض هذه الحفر من 80
الى 110 م . كما جرى استخراج هذا المعدن الخام، على ما يظهر، بواسطة الآلات في قسم من المنجم، أما
القسم الآخر فقد تولى العبيد اخراجه⁽⁴²⁾ .

لا حاجة لنا لبحث مطول نثبت فيه ان الآلة التي يشير إليها فرازر كانت بسيطة إلى الحد الذي لا يسمح لنا أن نطلق عليها هذا الاسم.

وفي أواخر القرن الثاني قبل الميلاد حدث تمرد في تلك المناجم، وكان عدد العبيد العاملين فيها قد تجاوز عشرات الآلاف. وعلينا أن نفترض، ان عدد الأحرار والعبيد في القرن السادس قبل الميلاد، لم يكن قد بلغ بعد حداً كبيراً. ثمة تصوير على جانب من الأهمية لنمط العمل السائد في المناجم نجده عند ديودورس في وصفه للعمل في مناجم الذهب المصرية، وقد كتبه في القرن الأول قبل الميلاد. صحيح ان لهذا التصوير علاقة غير مباشرة لما نحن في صددده من وصف للعلاقات السائدة في اليونان، ولكننا نعتقد ان استخراج المعادن كان محصوراً في الغالب على العبيد وعلى نمط عملهم الذي لا قيمة له، كما نعتقد أن شكل العمل هذا لم يكن قد تغير بشكل كبير:

« على حدود مصر مع العرب ومع اثيوبيا تنتشر مناجم الذهب وسط رقعة شاسعة، ومنها يستخرج الذهب بطريقة صعبة ومكلفة جداً. إن الأرض هناك بطبيعتها ذات لون أسود، وفيها ممرات وشعاب تحوي رخاماً من مرمر أبيض يصيب لمعانه كل جسم يصادفه. هنا يستخرج المراقبون الذهب بمساعدة عدد كبير من العمال. وإلى هذا المنجم يرسل ملوك مصر على الدوام أسرى الحرب أو الذين يقضون أحكاماً بالسجن للعمل، بل هم يرسلون أيضاً من تقع عليهم التهم حتى لو كانت باطلة، أو الذين لم يعد يشملهم عطف الملك. ليس هؤلاء وحسب، بل ان الملك يرسل أحياناً كل أقاربه، وبهذه الطريقة التي يحاول الملوك فيها الاقتصاد من المحكومين يجنون من عملهم الربح الوفير. إن عدد المنفيين هناك كبير جداً، وهم يعملون ليل نهار والأغلال في أرجلهم: فلا مجال لديهم للراحة أو للهرب. فالجنود الذين يحرسون المكان هم في الأصل من قبائل بربرية لا تتكلم لغة العمال ولا تفهمها، بحيث يتعذر على العمال اللجوء الى حديث ودي معهم أو لرشوتهم قصد الهرب والخلاص. يصار أولاً لتذويب الصخور الصعبة التي تحوي معدن الذهب بالنار حتى يصبح بالامكان التعامل معها باليد. بعد ذلك يقوم الآلاف من هؤلاء العمال التعساء بتصنيع هذه الصخور اللينة مستعملين العتلات والقضبان الحديدية. يقود العمل بعض الحرفيين المهرة الذين يقدمون التعليقات بعد فحصهم للصخور التي جرى تليبيتها. وبعد ذلك، يتولى الأقوياء ممن يتولون هذا العمل الشاق، وهو تكسير حجارة الرخام بواسطة قضبان حديدية. لا تتبع المناجم خطأ مستقيماً، بل تتبع الشريان الذي تفتحه هذه الصخور المذابة وحيث لا يصل ضوء الشمس بسبب اغناء المنجم وتعرجاته يضع العمال المصابيح على جباههم. وفي الوقت الذي يحاولون فيه الحفاظ على أجسادهم وسط الصخور المذابة يقذفون بما تكثر منها نحو الخارج. وهم يقومون بهذا العمل الصعب دوغماً انقطاع وتحت سياط المراقبين.

على العمال الذين لم يبلغوا بعد سن الرشد الانحناء إلى أسفل المنجم والتقاط القطع التي تساقطت فوق

أرضه وإخراجها، ثم يتولى، من تجاوز من العمال سن الثلاثين، تكسيرها وتفتيتها بواسطة عصي من حديد لتصبح حبيبات لا يتجاوز حجم الحبة منها حبة الحمص. بعد ذلك يتولى الرجال المسنون العمل تساعدهم النساء فيطحنون الحبيبات ويتولون نخلها لتصبح اشبه بالطحين. وبما أنه لا إمكانية لهؤلاء العمال لغسل أجسامهم ولأنهم لا يمتلكون اللباس الكافي الذي بالكاد يغطي عوراتهم، فإننا لا نستطيع التطلع لهؤلاء إلا بالكثير من الشفقة لما يصيبهم من عذاب وتنكيل، إذ لا مجال هنالك للراحة أو للراحة حتى لو كان الفرد مريضاً أو مكسوراً أو هرمّاً أو حتى امرأة ضعيفة. فالجميع يعاملون بنفس الطريقة، الإرتقاء في العمل تحت السياط وفي العذاب حتى يقعون ضحية الآهم. ان عذابهم لكبير، حتى ان خوفهم يكبر ليصبح تصورهم لما هو آتٍ لا لما هم فيه. إن العقاب شديد حتى ليبدو لهم أن تمني الموت أفضل لهم من القبول بالحياة⁽⁴³⁾.

يمكننا مقارنة هذا الوصف الحي الذي نقله شاهد عيان بما كتبه توماس مور في وصفه لآلام الفلاحين الانكليز⁽⁴⁴⁾. يشكل هذا الوصف مثلاً فريداً في الأدب الكلاسيكي، حيث يعمد الكاتب وبجراً لكشف وعرض المآسي الانسانية التي تدين حضارته في ازدهارها لها. إن تقريره عن المناجم الاسبانية يحمل أيضاً مميزات مماثلة.

يؤمن العمال في هذه المناجم لأصحابها أرباحاً لا حد لها، اما العمال فعليهم إفناء حياتهم في أعماق الحفر، حيث يفنون اسجادهم ليل نهار. فمعظمهم يموت من الإجهاد، إذ لا مجال للراحة أو الإرتياح. إن سياط المراقبين المرفوعة فوق رؤسهم لا تدع إلا للأقوياء منهم مجالاً للبقاء على قيد الحياة أطول مدة ممكنة. إذن فالمت بالنسبة لهم أمنية أكبر من الحياة⁽⁴⁵⁾.

هنا يصل ديودور دون أن يدري لنفس التصورات التي وصلت إليها الأورفية. الحياة تعني الموت، والموت هو الحياة.

تلك هي إذن الحقائق التي تحدثت عنها الأورفية في مجال تصويرها للحياة، إن في هذه الدنيا أو في الآخرة: إنها جهنم التي تحدث عنها أفلاطون حيث يقيد الإنسان منذ ولادته في يديه ورجليه فلا يرى نور الشمس أبداً. إنه وصف لجهنم تارتاروس باعاصيرها من مياه ووحل ونار وكبريت. أو أنه الاعالي حيث توجه النفوس الحققة لتعيش تحت ضياء سماء واضحة:

«إن البعض الذين تبدو لهم حياتهم كما لو كانت من مصدر إلهي، سيتحررون من هذا المكان الأرضي الضيق، وسيبعدون عنه كما لو كانوا قد تحرروا من سجن وأرسلوا إلى مكان سكن طاهر. كذلك سيتمكن الذين خلصت قلوبهم الحكمة، وتخلصوا من حياة جسدية أزيّة، من العيش في نعيم أفضل من أولئك. مما لا يدع مجالاً للوصف، حتى لو تسنى لنا ذلك. وبسبب ما نصف لك يا عزيزي سيمياس.

علينا ان نقوم في حياتنا بكل ما يمكن من أجل اكتساب الحكمة: ذلك ان المقابل عظيم والأمل كبير جداً^(٤٦).

لم يكن افلاطون بالطبع عامل منجم - بل على العكس - ومع ذلك فقد استفاد من الروايات الأورفية. فالعمال في المناجم هم أول من شعر ان الحياة سجن وان الجسد ليس إلا قبراً للروح.

لكي نحكم بصدق على عدم نضج الأفكار الأورفية علينا أن نقابلها بما أنجزته الفلسفة في الجزر اليونانية. وإلا كان من الخطأ أن نرى فيها تراجعاً للفكر اليوناني وذلك لسببين اثنين: أولهما: أن الأورفيون قد ناصبوا الأرستقراطيين العداء لزمان طويل، وذلك بسبب النظام القيمي الذي وضوه. فالأمل خطير، كذلك الحياة: الأخطر من ذلك الإفراط في الموت واللجوء إلى الآلهة؛ لذلك وجب اعتبار الحد الوسط في كل الأشياء والاكتفاء بما يمكن التوصل إليه. لقد حرر الأورفيون الإنسان من الخوف الذي ولد مع الانسان، ومن الأكاذيب التي يولدها الخوف. فلم يكن بإمكانهم الاقتناع بما لديهم، لأنهم لا يملكون شيئاً، فأملهم لا حساب لها، كذلك كانت آمانياتهم. لقد كانت الحياة صراعاً ومعاركاً، ومن من الناس يجد نفسه على هذه الدرجة من القلة، غارقاً الى هذا الحد في البؤس ولا يسعى لتحصيل المجد حتى يصيح إلهاً، هذا إذا توفرت له الشجاعة ليخوض مثل هذا السباق. من أجل كل ذلك قَدِّمَت الأورفية، وإن بشكل صوفي، الإمكانية لحركة ديمقراطية، وظل على الشعب حتى يخرج من مستنقعه، أن يحول هذا التصوف إلى عمل.

ثانياً. لا يمكننا إطلاقاً اعتبار الأورفية حركة فكرية بدائية، حتى لو حافظت على بعض المميزات التفصيلية التي تعود إلى الخرافة وإلى بعض الطقوس البدائية. تماماً كالفلسفة خرجت الأورفية من الفكر الدائني لتصبح نقیضه. لقد صار للفكر البدائي مع الأورفية مضموناً جديداً. فالوعي البدائي توجه عند الأورفية نحو الأمور العملية، اذ صار قوامه، وإن بدرجة تطور بطيئة، وحدة النظرية والممارسة، وبذلك اتفق كلياً مع تميز المجتمع بالإنتاج والاستهلاك. ذلك هو الجانب الإيجابي فيه. إلا أن درجة تطوره كانت متدنية وهذا ناتج عن عدم التمييز بين ما هو ذاتي(المجتمع) وما هو موضوعي (الطبيعة). لقد ظهر لنا خلال هذا العرض لهذه الحقبة التي شهدت تطوراً في انتاج البضائع وصراعاً اجتماعياً بين طبقات تعي صراعاها، ظهر لنا أن هذه الوحدة بين الذاتي والموضوعي قد اصبحت بدورها. تبعاً للفلسفة التي ظهرت في الجزر الايلية، يعتبر وجود الطبيعة بمعزل عن الانسان. أما الأورفية فتعتبر الانسان موجوداً بمعزل عن الطبيعة، أي بتخلصه مما هو عيني. من الاتجاه الأول انبثقت الفلسفة المادية، ومن الثاني المثالية. في المراحل اللاحقة ازداد هذا الموضوع الهام - « نقطة انطلاق الفلسفة » - تأصلاً في وعي المجتمع لما أدى إلى تقسيم الفلاسفة إلى معسكرين متقابلين، المادية من جهة والمثالية من جهة أخرى. وهذا ما زال سائداً الى يومنا هذا.

الحواشي

- 1 - Apollod. 3, 12, 6.
- 2 - المرجع اعلاه. 3 - 7 - 5 - انتشر قتل الأطفال الرضع في مدينة اسبارطة وذلك بتأثير قديم. ولم يتوقف إلا حين أسس الاسبارطيون مكاناً مقدساً مخصصاً لعبادة اوديب ولارينيان زوجة لبوس. راجع هيرودوتس 4 - 149.
- 3 - Aisch, *Eum.* 781-796 = 778-792.
- 4 - Plut. *Solon* 18.
- 5 - Aisch. *Eum.* 985 - 987
- 6 - Solon 3, 32-35.
- 7 - Ebd. 3, 1-8.
- 8 - Ebd. 4, 9-12.
- 9 - Ebd. 14.
- 10 - Philemon 93
- 11 - Solon 3, 11-20.
- 12 - Heslod. *Op.* 694.
- 13 - SOLON ¹⁶.
- 14 - Ebd. 1, 71.
- 15 - ماركس: رأس المال. الجزء الأول ص ١٦٧ (طبعة 23 MEW) قابل مع ارسطو في السياسيات 1، 9 - 13. ان كل فن لا يعتبر واسطة لبلوغ هدف ما، بل يكون هدفه هو ذاته، فهو لا يجد عتبة تحول دون تحقيقه لهدفه، ذلك ان غاية هذا الفن أن يقترب ما امكن من هدفه، اما الفنون التي تضع لنفسها هدفها فهي لا تخلو من العقبات ان لها حداً يفرضه الهدف وهذا ما نشهده في حالة تحصيل المال: فالسعي وراء المال يهدف الى تحصيل الثروة من خلال التملك ولا حاجز يحول دون ذلك.
- 16 - Marx/Engels, *Deutsche Ideologie* (MEW 3), 46.
- 17 - Marx/Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (Ausgewählte Schriften 1), 33.
- 18 - Herod. 1, 23-24.
- 19 - استأجر ديونيزوس سفينة يملكها بعض القراصنة وأراد الابحار من اكاريا الى ناكسوس. لكن البحارة عبروا به الموضع الأخير واتجهوا نحو اسيا الصغرى بهدف بيعه هناك. إلا أنه حول الأشرعة والمجاديف الى اقاع وملاء السفينة بشجر اللبلاب وبموسيقى القيثارة مما حل البحارة على الجنون والقفز الى البحر وقد تحولوا الى دلافين. راجع: Hom. Hymn. 7 rgl. Appolod 3, 5, 3.
- 20 - Il. 6, 130-137.
- 21 - O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922, 33-40
- 22 - Ebd. 65.
- 23 - Philost. *Her.* 2, 36, Paux. 10, 19, 3.
- 24 - C. T. Seltman, *A Book of Greek Coins*, London 1952, 11.

-
- 25 – Kern, a.a.O., 10-13.
 - 26 – Philoch. 78 (Müller).
 - 27 – *Orph. Fragm.* 220-232.
 - 28 – Hesiod. *Op.* 254-260.
 - 29 – Pseudo-Demosth. 25, 11 (Kern, a.a.O. 94).
 - 30 – Plat. *Georg.* 492-493, *Krat.* 400 c, Eurip. fr. 38, Philoch. 14.
 - 31 – Plat. *Phaid.* 62 d.
 - 32 – Eurip. fr. 968.
 - 33 – Plind. fr. 129 - 133
 - 34 – Plat. *Phaid.* 62 b-d.
 - 35 – Herakl. A 8, Parm. 1, 14-28; 8, 14.30.37; 10, 6; siehe Band 1, Seite 289-290
 - 36 – Plat. *Rep.* 616 c,
 - 37 – Ebd. 6, 458, Airt. 5, 2, Aisch. *Agam.* 1026 = 1042, 1055 = 1071, *Choeph.* 74-76 = 76-77, *Pers.* 590 = 587, Eurip. *Hek.* 1293-1295, usw.; Herod. 1, 116, Antiphon 625, usw.
 - 38 – Aisch. *Agam.* 228 = 218, *Prom.* 107-108. 698-699 = 671-672, Sophokl. *Phoin.* 1025, Eurip. *Orest.* 1130, vgl. Aisch. *Agam.* 944 = 953, 1225 = 1226. Sophokl. fr. 532, usw.
 - 39 – W.K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935, 190.
 - 40 – Orph. fragm 32 c, 6-7; Thomson, *The Wheel and the Crown. Classical Review* 59 (1954), 9 f.
 - 41 – Plat. *Men.* 509 c, Lukian, *Deor.* 6, 5, Anakr. 54, 7, Aristoph. *Pax* 452, *Pl.* 875, *Andokid.* 1, 43, *Antiphon* 5, 40 *Demosth.* 39, 40, *Plut. Mor.* 19 e. 509 b, vgl. Plat. *Rep.* 361 c, *Gorg.* 473 c; *Orph. fragm.* 230, Diog. Laert. 8, 14.
 - 42 – J.G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, London 1898, 11 4, nach Dodwell und Leake, *Topography of Athens*.
 - 43 – Diod. sic. 3, 12-13.
 - 44 – . More, *Utopia*, Buch 1.
 - 45 – Diod. Sic. 5, 38.
 - 46 – Plat. *Phaid.* 114 c.